이슬람 여성의 할례를 보는 다양한 시각에 대한 소고

오은경*

〈국문초록〉

이 글은 이슬람 여성의 할례에 대한 연구이다. 여성할례는 시대에 따라 그 의미가 변화되어 왔다. 전근대에는 성인식이자 입문식의 기능을 담당했으며, 근대에는 상징질서와 대타자에 대한 존중의 의미를 지녔다. 탈근대 사회에서는 주체의 실재계에 대한 욕망을 표현하고 있다. 그런데 엄밀하게 한 국가나 지역에 대해서 하나로만 성격을 규정할 수는 없다. 중동, 아프리카 지역은 전근대와 근대가 혼재되어 있으며, 서구 사회의 이슬람 공동체에는 전근대와 근대, 탈근대의 특성이 모두 공존 하고 있다. 한편 서구 이민자들의 여성할례는 '육신의 반항'일 수 있다. 그러나 이것은 서구사회라는 대타자에 대한 불신과 저항을, 소속을 정하고 정체성을 고정시키는 방식으로 표출하는 측면이 강하기에 유사사건에 불과하며, 비윤리적인 행위이다.

여성의 몸에 각인된 가부장제, 인권 억압, 여성이 자신의 몸을 팰러스화하여 권력을 획득할 수 있는 방법 등 여성할례를 보는 다양한 시각이 있다. 이슬람 여성이 하나가 아니듯 여성 할례에 대해서도 시각으로 고찰할 수 있는 사고의 유연성이 문제해결의 출발점이 될 것이다.

주제어: 이슬람 여성, 여성할례, 여성성기절제, 음핵절제, 이슬람, 무슬림 여성

---

* 동덕여자대학교 교양교직학부 교수

『젠더와 문화』 제1권(창간호, 2008) : pp.87-120
ⓒ 2008 계명대학교 여성학연구소

1. 들어가며

중동의 일부 지역과 아프리카 대륙에 널리 퍼져 있는 여성할례[1]는 이슬람 종교와 관계가 있는 것으로 알려져 있다. 이슬람 종교에서 남성의 할례는 중요하게 받아들여졌다. 그렇다면 이슬람은 여성에게도 할례를 강요하고 있는가? 종교적인 의미로 할례를 강조하든 아니든 간에 여성할례가 할례를 하지 않는 공동체에 속한 사람들에게는 끔찍하고 폭력적으로 느껴지는 것은 사실이다. 그 방법과 종류에 있어 여러 가지 방법이 있겠지만, 보편적으로 여성할례는 음핵절제를 의미하고 있기 때문이다.

종교적 의미가 무엇이든 이미 여성할례는 매우 광범위한 지역에서 관습과 관행으로 자리 잡았다. 심지어 서구사회의 구성원이 되어 살아가는 이민자들 중에 젊은 세대 여성들까지도 할례를 받고 있다. 이들은 단순히 종교적인 의무 때문에 할례를 하고 있는 것일까? 그렇다면, 그토록 고통스럽고 잔인하게까지 보이는 할례라는 관행을 여성들이 따르는 이유는 무엇일까? 또한 여성할례의 관행이 존속되는 많은 공동체에서 어머니는 딸이 할례를 받도록 해주고 싶어 한다. 그렇게 해주었을 때 어머니로서 역할을 다했다고 믿기 때문이다. 이렇게 세대 간에 대물림을 해가며 여성할례가 존속되는 그 메커니즘은 무엇인가? 단순히 여자들이 할례를 거부하고 반대할 힘이

---

1) 스피박은 "여성할례"라는 표현을 매우 성차별적인 용어로 보고 있다. 이 용어 대신 "음핵절단(Clitoridectomy)"이라는 표현을 써야 한다고 주장하고 있다. 그러나 이 글에서는 이슬람의 관습과 관행에 연관된 연구이며, 그 방식과 종류가 다양하므로, 좀 더 포괄적이며 중도적인 "여성할례"라는 표현을 허용하기로 한다(Spivak, 1987: 134-53).

없기 때문이며, 강압적인 가부장제 때문에 여성할례가 존속한다고 볼 수만은 없는 일이다. 여자들이 여성할례를 지지할 수밖에 없는 이유에 대해서도 살펴보아야 한다. 여기서, 여성할례의 지속 메커니즘을 알 수 있는 키워드는 여성 주체가 공동체와 관계 맺는 방식 속에서 찾을 수 있지 않을까 한다. 다시 말해, 여성 주체가 상징질서와 동일시하는 방식과 관계가 있을 것이며, 이것은 전근대, 근대, 탈근대 사회라는 시대의 변화와 함께 의미를 달리했을 것이다.

더불어 여성할례를 인권억압이라는 차원에서만 다루고 있는 서구적 시각은 과연 타당성이 있는 것인가에 대해서도 문제제기가 필요하다. 서구의 '보편적'인 인권개념이 여성할례에 적용될 수 있을 것인지 생각해 보아야 하기 때문이다.

이 글에서는 먼저 이슬람에서 보는 여성할례의 의미와 여성할례의 기원, 그리고 여성할례의 종류를 살펴보고, 여성주체가 할례를 통해 원하는 것은 무엇인지를 전근대, 근대, 탈근대 사회와 같은 시대 변화 속에 고찰해 보고자 한다. 이와 함께 인권이란 측면으로 여성할례에 대한 다양한 견해와 윤리적인 측면도 검토해 볼 것이다.

2. 이슬람과 여성할례

1) 이슬람과 여성할례의 기원

여성할례의 기원에 대해서는 정확히 밝혀진 것이 없다. 고대 이집트에서 처음 행해졌다는 주장도 있고, 고대 아프리카의 성인식에서 행해지던 관습이 이집트에 전해졌다는 의견도 있다. 이슬람 이전 이집트와 아라비아 반도, 홍해 연안에서 여성할례가 행해졌던 것은 확

실해 보이지만, 대체로 종교와는 관계없이 관습과 전통으로 행해졌던 것으로 보는 것이 일반적인 학설이다.

많은 사람들이 여성할례를 이슬람 문화권의 전통으로 알고 있기는 하지만 꼭 그렇다고 할 수만은 없다. 모든 중동국가에서 보편적으로 볼 수 있는 관습은 아니기 때문이다. 여성할례가 있었다고 해도 중동국가에서는 이미 많은 나라에서 사라졌다. 더구나 『꾸란』이나 『순나』에서는 여성할례에 대해서 전혀 언급조차 하지 않고 있다. 남성 할례의 경우, 하디스에 분명하게 언급되어 있다. 하디스는 남성 할례를 올바르고 정통한 것으로 간주하여 분명하게 순나(관행)로 인정하고 있다(Robinson, 1998; 조희선, 2002: 51에서 재인용).

그러나 여성할례에 관해서는 무함마드의 언행록이라고 할 수 있는 『하디스』에서는 단 한번 무함마드가 언급했다고 하는 구절이 있을 뿐이다.[2)]

하디스에는 무함마드가 메카에서 포교를 하다가 박해가 심해지자 난을 피해 메디나로 피난했을 때 생사를 같이 했던 교우들이 여성할례를 해야 하냐고 묻자, 단순히 "과도하게는 자르지 마시오."라고 대답했다는 내용만이 적혀 있다. 그러나 이 말은 강제성은 전혀 없는 것으로 보고 있으며, 이 말에 따른 입법화 근거 또한 없다는 해석이 지배적이다. 할례와 관계된 하디스 내용에 대해서 학파들 간에도 의견이 엇갈린다. 할례를 남녀 모두의 의무로 해석하는 사람도 있고, 남녀 모두에 대한 권장사항으로 해석하는 사람도 있다. 남성에게는

2) 「순나(관행)」는 이슬람을 전한 예언자 무함마드의 언행을 따르는 관행 같은 것을 일컫는다. 무함마드를 따름으로써 충실한 신앙생활을 할 수 있다고 믿기 때문에 이슬람에서 매우 중요하게 여긴다. 의무라기보다는 권장사항 같은 것이다. 『하디스』는 이슬람에서 꾸란 다음으로 꼽히는 책으로 무함마드의 언행을 수록하고 있다. 하디스는 기록 · 이야기 · 전승이라는 뜻으로, 무함마드가 죽은 후 200년 동안 구두로 전해 내려온 그의 언행을 수록함으로써 완성되었다.

강제적인 것이지만 여성에게는 권장사항에 불과한 것으로 해석하기도 한다(오은경, 2006a: 27). 무함마드가 남성에게는 할례를 순나로 정했지만, 여성에게는 마크루마(makrumah)로 권했다고 전해지기도 한다. 순나는 반드시 따라야 하는 것이지만 마크루마는 경의를 표해야 할 바람직한 일일 뿐 필수적인 것은 아니다.

많은 이슬람 법학자들은 이슬람 경전에서 여성할례를 비중 있게 다루고 있지 않으며, 여성할례가 지속되고 있는 나라가 있다면 그것은 이슬람 개종 이전부터 전해 내려오는 풍습 탓이라고 보고 있다(Aldeeb, 2008). 특히 아프리카에서는 이슬람뿐만 아니라 기독교, 유대교, 그리고 전통종교를 믿고 있는 여자들도 할례를 받고 있다는 측면에서 이러한 주장은 설득력을 갖는다(Robinson, 1998; 조부연, 2005: 231에서 재인용). 다만, 이슬람이 제도화되는 과정에서 그 지방에 존속하고 있던 지역의 관습과 어떻게 융화되고 새로운 시스템으로 고착되었는지 더 많은 연구가 필요한 부분이지만 그 과정은 명확히 규명하기가 어렵다.

2) 여성할례의 방식과 종류

여성생식기 부분절단(Female Genital Mutilation: FGM)이라고 알려진 할례의식은 사하라 사막 이남에 위치한 아프리카 국가에 널리 퍼져 있으며, 세계보건기구에 따르면 1억 4천만 명 이상의 여성이 할례를 받고 있다고 한다. 매년 2백만 명 정도가 시술을 받고 있는 것으로 추정된다. 서부 아프리카와 소말리아, 에티오피아 등에 사는 여성들의 98%는 할례를 받았고, 일부 에티오피아나 케냐 같은 기독교 국가에서도 할례가 행해지고 있다고 한다. 이집트에서는 아직도 10명 중 8명은 할례를 받는 것으로 밝혀지고 있다. 최근에는 아프리카 여

러 나라에서 할례에 저항해 가출한 소녀들이 늘고 있어 사회문제가 되고 있다. UN은 1993년 빈 인권회의에서 여성할례를 명백한 인권침해로 규정했다(Philip, 1999).

여성할례는 일반적으로 음핵 제거 수술을 의미한다. 그런데 일부에서는 피를 뽑기도 하고 어떤 곳에서는 음부를 봉쇄해 버리기도 하는 등 그 시술 방법이 다양하다. 여성 할례는 민족마다 그 형태나 방법이 다르지만 크게 다음 세 가지로 분류된다.

첫째는 순나 할례형(Sunna circumcision)이다. 이것은 음핵 포피 일부나 음핵을 제거하는 수술이다. 이것은 여성할례 가운데 가장 온건한 방법이다. 음핵을 덮고 있는 포피만을 제거하는 것이다.

이것보다 훨씬 가혹한 둘째 방법은 음핵절단 할례형(clitoridectomy excision)이다. 음핵 전체와 바로 옆의 음순까지 제거하는 수술이다. 그리고 가장 극단적인 셋째 방식으로는 파라오식 할례가 있다. 이것은 봉합(infibulation)을 하는 방법으로 할례를 한다. 즉, 음핵과 그 옆의 소음순과 대음순을 제거하고 성기 양쪽을 가시나 실로 묶어 봉합하는 수술이다. 소변과 월경이 나올 수 있도록 작은 구멍만 남겨둔 채 여자의 외음부를 거의 모두 꿰맨다. 이 수술을 받은 여자는 결혼할 때 성기 봉합 부분을 남편이 풀도록 하며, 이런 방식으로 남편에 대한 정조를 확인받는다. 이 관행으로 인하여 많은 여성들이 심각한 병에 걸리기도 한다. 월경시 출혈이 제대로 되지 않아 피가 배속에서 응고되어 죽기도 하며, 감염 때문에 죽기도 한다. 많은 경우 여성들은 할례 때문에 에이즈에 감염되기도 한다(오은경, 2006a: 29; 유왕종, 2006; Boyd, 1990).

가장 문제가 되는 것은 시술을 받을 때 병원과 같은 의료기관에서 받는 것이 아니라 다야(daya)라는 전통적인 할례 시술자가 안전 조치나 위생적인 시설도 없이 면도날이나 유리조각 등으로 불법시술을 하

고 있다는 점이다. 시술 도중 많은 여성들이 정신적인 충격을 받거나 감염당해 사망하기도 한다.

3. 여성주체와 상징질서의 관계변화

1) 전근대: 성인식

인간이 자연에서 문화로 진입하기 위해서는 통과의례가 필요하다. 자연은 연속성이며 혼돈의 세계이다. 이에 비해 문화는 질서와 규범의 세계이며, 이것은 차이의 체계를 통해 갖춰진다. 그래서 인간은 통과의례를 통해 사회적 차이를 만들며, 그 차이를 사회 구성원인 개인에게 새기는 것이다. 따라서 통과의례는 개인 차원에서는 사회의 일원이라는 정체성을 획득하게 해주는 것이며, 문화차원에서는 개인에게 사회적 정체성을 부여하는 것이다.

여성할례를 인류학적 관점에서 보면, 유년기에서 성년기로 이행하는 시기에 발생하는 것이며, 일반적으로 성인식이라는 통과의례로 받아들여진다. 할례를 받은 여자에게는 그렇지 않은 여자와는 다른 새로운 자격과 상징적 역할을 공동체가 부여하게 된다. 사회는 공개적인 할례 의례를 통해 할례여성에게 가장 중요한 사회적 역할인 구성원을 재생산하는 출산의 기능을 담당하도록 승인한다. 동시에 출산이라는 재생산 기능을 합법화하고 제도화한다.

여성할례는 남성할례와 마찬가지로 전근대적 사회에서 성적 차이를 표식하는 방법이다. 전통적인 사회에서는 생물학적인 성만으로 재생산의 역할을 보장하고 합법화하는 것이 충분하지 않았다. 전통의 지속을 용이하게 해주는 것은 바로 법과 언어에 의한 상징적 절제이다.

전근대적 사회는 인간을 사회적 존재로 만드는 온갖 종류의 금지와 의례를 부과한다. 여기에서 신체를 절제하는 것은 상징적인 행위이며, 이것은 주체의 정체성을 상징적 질서에 기입하는 것이다. 이때, 주체에게 기입된 정체성은 실재적인 효과를 발생시킨다. 입문행위 속에서 주체는 자신의 신체에 물리적 표식을 받는다. 여성할례도 이와 같은 표식을 받기 위한 행위이다(살레클, 2003: 232).

여성할례는 집단의 정체성과 관계가 있는 것이며, 공동체의 구성원이 되기 위한 통과의례이다. 이 의식을 통과할 때만이 여자는 공동체에서 다른 여자들과 마찬가지로 동등한 지위를 갖게 되며, 공동체의 구성원으로 받아들여지게 된다. 할례를 받지 않아 음핵이 절제되지 않거나 음부가 봉합되지 않은 여자들은 불안(anxiety)을 갖게 된다. 상징계 안에 포섭되지 못함으로써 공동체 안에서 자신의 자리를 선택할 수 없기 때문이다. 다시 말해 정신증적 주체가 되는 것이다.

전근대적 사회에서 주체는 성적 정체성에 대한 의심을 성인식이라는 입문식을 통해 해소하였다. 전근대 사회는 반복의 논리에 기초하고 있으며, 세대에서 세대로 법을 물려줄 뿐이다. 전근대 사회에서 출산은 외상적 사건이며, 사회는 온갖 종류의 의례와 금지를 부과함으로써 외상을 다룬다. 아이에게는 입문행위를 통해서 성적 정체성이 표식되며, 이로써 사회는 주체의 출산력과 사회의 지속성을 분명하게 한다. 입문식이 사춘기에 발생하는 경우에 주체는 이를 더욱 더 큰 외상으로 받아들이게 된다. 별다른 정체성을 가지고 있지 않던 주체에게 입문 이후에 성적주체로서의 기능과 수행해야 하는 의무가 부과되기 때문이다. 전근대적 주체는 자신의 성적 주체성을 신체절제를 통해서 확증 받는다. 이때 신체 위에 표식된 것은 자신의 정체성과 관련하여 주체가 갖는 불안과 딜레마에 대한 대타자의 응답이다(살레클, 2003: 232). 정리해 보면, 여성할례는 주체가 자신의 신체에 표식

을 받아 불안과 딜레마를 해소하고 공동체 구성원이 될 수 있는 통과 의례인 것이다.

2) 근대적 정체성: 대타자에 대한 상상적 존중

'나는 표식된다, 그러므로 존재한다.' 이것은 지젝의 테제로서 신체 절제의 의미가 사회와 상징질서 안에 나를 기입하는 행위임을 표현하는 말이다. 전통적 절제는 실재로부터 상징계로의 방향이다. 즉, 대타자 속에 내가 포함되며, 복종함을 의미하는 것이다. 그러므로 할례는 주체로 하여금 상징적 질서 내에서 자신에게 할당된 자리를 찾을 수 있게 해준다. 할례로 인해 주체는 외상을 입는 것이 아니라 안도감을 갖게 된다(지젝, 2005: 604). 전근대 사회에서 입문 의례는 주체를 사회적 구조 속에 배치하고, 그/그녀에게 성적 역할과 더불어 어떤 특정한 자리를 할당한다.

근대 계몽사회의 경우에는 더 이상 입문 의례는 없지만 법의 권위는 여전히 작동한다. 법은 아버지와 연계되어 있다. 이 법에 반하는 입장을 취하고, 이 법과 거리를 둠으로써 근대적 주체는 "자유"를 획득한다(살레클, 2003: 238).

근대적 주체는 신체에 성적 정체성을 기입하지 않는다. 왜냐하면 이미 공동체가 형성되어 있으며, 민족, 국가가 이미 정체성을 부여해 주고 있기 때문에 주체는 태어남과 동시에 정체성을 부여받기 때문이다. 주체는 자연적인 육체에 사회적인 정체성을 새길 필요가 없다. 더구나 주체는 이미 상징적으로 거세된 존재이다.

근대 사회에서 대타자는 여전히 대단한 권능을 가지고 있다. 이것은 통상적으로 사회화가 부성적 권위로 표상되는 상징적 법률에 대한 복종을 통해 진행되기 때문이다(살레클, 2003: 233). 여기에서 주체와

대타자와의 관계는 상상적 관계이다. 주체는 대타자와 상징적 지위에 대한 복종과 존중의 태도를 취함으로써 그것이 결여되어 있고, 텅 빈 주체라는 사실을 은폐하려 한다. 주체는 할례를 통해 자신의 조국, 국기, 법률 등과 같이 전통과 민족, 부족에 대한 존중을 표현하며, 상상적 관계를 맺게 된다.

대부분의 중동국가와 아프리카 국가에서 나타나는 할례의 형태는 전근대와 근대적 할례의 특성을 동시에 보여주고 있다. 한 국가나 지역이 특정한 한 형태를 띠고 있다고만은 말할 수 없다. 한 사회에서 여러 가지가 공존하고 있기 때문이다. 중동이나 아프리카 등의 국가에서 여성주체는 할례를 통해 국가와 부족, 민족 등에 대한 상상적 동일시와 존중을 보여주고 있다. 그럼으로써 대타자의 결여를 가리려고 하는 것이다. 여성할례는 대타자의 결여를 가리는 스크린이며, 상징화할 수 없는 불가능성이자 언어화할 수 없는 것을 가리는 환타지(fantasy)이다.

3) 탈근대 사회 할례의 의미: 대타자의 비존재에 대한 주체의 응답

탈근대적 할례는 기호와 이미지의 물결 속에서 현대인들의 권태와 지루함을 표현하고자 하는 욕망 때문에 생겨난 것이다. 이것은 실재계를 향한 열망과도 같다. 피어싱도 같은 의미이며, 가짜 사건이다. 그러나 아프리카나 중동과 같은 전근대적 사회, 산업화 사회에서 실행되고 있는 할례는 전근대적 의미로 해석해야 한다. 반면에, 유사 서구사회, 현대사회와 같이 여성선택권이 있는 나라에서의 할례는 탈근대적 할례로 보아야 한다.

탈근대 사회의 경우 가족 조직화에 근본적인 변화가 있었다. 이는 상징질서에 대한 주체의 관계도 변화하였다는 것을 함축한다. 음핵절

제나 신체 예술 실천 속에서 외음부 절제 등 여성할례로 회귀하는 것은 대타자의 응답이 아니라 대타자의 비존재에 대한 주체의 응답이다. 이것은 주체가 법과, 상징질서와 동일시하는 방식이 변했기 때문에 발생한 결과이다.[3)]

전통적 가족 구조의 해체는 권위에 대한 주체의 관계를 변화시켰다. 더불어 오늘날 주체는 자신의 성적 지향성을 포함하여 자기 자신의 정체성을 모두 자유롭게 선택할 수 있는 위치에 있다.

탈근대 사회에서는 권위와 상징적 질서의 권력, 즉 대타자에 대한 불신이 지배적이다. 그러나 이 불신은 법이나 다른 형태의 사회적 강압으로부터 주체를 해방시키지는 못했다. 그렇다고 하더라도 포스트모던적 주체는 더 이상 제도의 권력이나 사회의 권력이 자신의 정체성을 형성하는 것을 받아들이지 않는다.

라캉은 상징계로부터 배제된 것은 실재로서 회귀한다고 하였다. 억압된 것의 귀환을 의미하는 것이다. 억압은 되었지만 결코 제거 되지는 않았기 때문에, 제거되지 못한 실재가 돌아오는 것이며, 이것은 계속 다른 방식으로 돌아온다. 또한 아버지 권위가 허구라는 불신은 실재로서의 아버지의 회귀를 초래했다. 상징적 허구에 대한 불신과 실재적 무언가에 대한 추구는 여성할례에서도 볼 수 있다.

오늘날 주체가 대타자의 부재를 다루는 방식들 중의 하나는 나르시시즘적인 자기숭배이다. 자아이상과 동일시하지 못하는 주체는 이상적 자아인 상상적 역할과 자신을 동일시하게 만든다. 이렇게 대타

3) 니체는 금욕주의적 이상의 두 유형을 개념화한다. 양자는 동일한 근본적 배치에 뿌리박고 있기는 하지만 두 개의 아주 다른 방향으로 발전한다. 그 둘은 능동적 허무주의와 수동적 허무주의이다. 능동적 허무주의는 여전히 정신의 힘의 표현이며, 거기에서 "삶은 삶에 반하여 삶을 해석한다." 이것은 가상에 대항한 싸움으로서, 실재의 이름으로 "환영들", "거짓말들" 상상적 형성물들을 드러내고 폭로하는 태도로서 알랭 바디우가 '실재를 향한 열정'이라 부른 것의 한 형태이다(주판치치, 『정오의 그림자-니체와 라깡』, 2005).

자에 대한 불신은 주체로 하여금 입문식을 스스로 알아서 처리하도록 만든다. 주체는 아버지의 권위를 재확립하려는 시도로서 할례를 받게 되는 것이다. 이것은 주체가 대타자의 부재를 다루는 방식이다(살레클, 2003: 241-243). 나아가 부재하는 법, 대타자의 권위를 재확립하고자 하는 주체의 노력이다. 탈근대 사회에서 정치적 이슬람 근본주의에 대한 지지나 할례는 대타자를 발견하려는 시도로서 이해될 수 있다. 서구국가들에서 이민자들이 여성할례를 고집하는 것은 주체의 정체성을 보증해 줄 상징적 법과 동일시하려는 주체의 필사적인 노력으로 보아야 한다(살레클, 2003: 245). 곧, 자신이 속하고자 하는 이슬람 공동체에 대한 상상적 동일시와 서구 사회를 부정하고 저항하고자 하는 몸부림의 교착(交錯)상태인 것이다. 한 마디로 이런 경우 근대와 포스트모던이 공존하고 있다고 보아야 할 것이다.

전근대 사회에서는 입문식이 주체에게 성적주체성을 부과하고 신체 위에 사회적 금지의 표식을 부과한다. 이로써 입문식은 매우 특별한 의미를 갖는다. 그러나 탈근대 사회에서도 입문식이 동일한 의미를 갖는 것은 아니다. 이것은 현대 사회에서 대타자의 허구성에 대한 불신의 표현이다. 입문식을 고집하는 것은 이 불신에 대해 응답하는 주체의 방식이다. 안정된 주체의 자리를 신체 속에서 찾으려고 하는 것이다.

중요한 것은 전근대적인 할례와 탈근대적 할례의 차이이다. 탈근대에서 할례와 같은 신체절제는 '신체에 표식을 남기는 전근대적 절차들로 회귀'하는 것처럼 보이지만 전근대와 탈근대의 리비도적인 경제는 대립된다. 탈근대는 비록 전근대적인 고대 형식으로 회귀하는 것처럼 보일지라도 실제로는 이미 근대성에 의해 '매개'되어 있으며 식민화되어 있다. 근대성에 대한 정의 가운데 하나는 상징적 공간 내부에서의 '자연적' 나체의 출현이다. 나체주의와 다른 형태의 나체성에 대한 찬양

들은 전근대 이교도 사회에서와 같은 위반적 비밀 입회식의 일부로서가 아니라, 자연적인 신체의 '무구한' 아름다움을 단언하는 것에서 쾌락을 발견하는 것으로서 명백히 근대적 현상들이다(지젝, 2005: 605).

전통적 절제가 실재로부터 상징계로의 방향이라면 탈근대적 절제는 상징계로부터 실재로의 방향이다. 탈근대적인 사도마조흐적 신체절제 관행들은 '실존의 고통'을 가하면서, 상징적 시뮬라크르의 우주 속에서 최소한의 신체적 실재를 보증하고 그에 대한 접근을 제공한다. 다시 말해서 오늘날 '탈근대적인' 신체절제의 기능은 상징적 거세의 표식으로서 이바지하는 것이 아니라 오히려 그 정반대로서 이바지한다. 즉, 복종을 요구하는 사회와 상징적 법에 대한 신체의 저항을 의미한다. 이때, 여성주체들이 할례를 받는것은 복종의 의미가 아니라 '육신의 반항'을 의미한다(지젝, 2005: 605).

전근대적 절제, 절제의 근대적 부재, 그리고 절제로의 탈근대적 회귀라는 이 삼중성은 '부정의 부정'이라는 일종의 헤겔적 삼중성을 유효하게 형성한다. 탈근대성 속에서 우리는 이른바 더 높은 수준으로의 절제로 회귀한다는 의미가 아니다. 전근대 사회에서 신체에 가해진 절제는 주체를 상징적 질서 속으로 기입하는 일을 수행한다. 근대사회에서 대타자는 절제 없이 작동한다. 즉, 주체는 신체적 절제라는 매개 없이 대타자 속으로 스스로를 기입한다. 반대로 탈근대 사회에서는 절제는 있지만 대타자는 없다. 그리하여 오직 탈근대 사회에서만 대타자의 상실은 완성된다. 그래서 신체적 절제로 회귀하지만 이 절제는 전근대 사회의 절제와는 다르다. 그것은 대타자 속으로 기입되는 것을 의미하는 것이 아니라 대타자의 근본적 비존재를 드러낸다(지젝, 2005: 607).

4. 여성할례를 보는 다양한 시각

여성할례는 시술하는 방법이나 절차에서 비위생적이거나 폭력적인 방법 때문에 많은 부작용이 속출하고 있으며 사망자를 내고 있다. 이러한 의학적인 부작용과 사망자 속출 현상 때문에 여성들의 인권이 제대로 보장받고 있지 못하다는 판단이 내려졌으며, UN은 여성할례를 명백히 인권억압으로 규정하였다. 그러나 인권억압이라는 단순한 현상적인 해석 이외에도 여성할례를 보는 다양한 해석이 존재한다. 여성할례는 여성의 몸에 가부장제를 각인하는 행위라는 서구 페미니스트들의 주장과 이에 대한 반론이 존재하며, 여성할례를 사회에서 기득권을 갖기 위한 여성들의 행위로 보는 정신분석적 관점, 서구의 인권 개념에 반론을 제기하는 이슬람 페미니스트들의 주장, 윤리학의 측면에서 여성할례를 보는 비판 등이 공존한다.

1) 자연적 양성성의 거세와 가부장제의 각인

앞서 여성할례는 여성주체가 신체에 표식을 받아 상징질서에 등록하고자 하는 입문식이라는 것을 밝힌바 있다. 그렇다면 신체에 표식을 함에 있어 왜 굳이 성기를 절제하며, 봉합까지 하는 극단적이고 드라마틱한 방식을 취하는가 하는 의문을 제기해 볼 수 있다.

아프리카 등 여성할례를 하는 부족들에게는 여성할례가 여성에게 다산성을 보장해 준다는 믿음이 널리 퍼져 있다. 이러한 믿음은 음핵이 태어날 아이에게 영향을 미치는 기괴하고 위험한 것으로 간주하는 생각과 연관이 있다. 음핵은 남자의 남근과 같은 것이며, 심지어

남근과 경쟁자로 간주되기도 한다. 음핵은 여자의 몸에 남아있는 남성의 흔적이다. 따라서 여자에게 여성이라는 성을 분명하게 하기 위해서는 남성의 흔적을 없앨 필요가 있다는 것이다.[4)]

특히 이들에게는 여성할례가 여자의 처녀성을 지키는 데 도움이 된다고 믿는 의식이 지배적으로 자리 잡고 있다. 처녀성이 결혼의 가장 중요한 요건인 강력한 가부장적 사회에서 여성할례의 의미는 특히 중요할 수밖에 없다.[5)]

이런 맥락으로 본다면, 여성할례는 가부장제를 각인하는 작업일 수 있을 것이다. 여성의 음핵이 페니스에 해당하기 때문에 음핵을 제거함으로써 여성을 표시하는 것이기 때문이다. 이것은 여성할례를 통해 가부장제에 복종하게 함을 의미한다. 사회적, 문화적으로 자연적인 음핵을 제거함으로써 여성이라는 사회적 정체성을 표시하기 때문이다.

---

4) 에디오피아에는 음핵을 절제하지 않으면 남자의 음경처럼 자라나서 정액주입을 방해한다는 믿음이 있다. 말리의 밤바라족은 음핵을 절제하지 않은 여자와 성교를 갖는 남자는 음핵에서 나오는 유독성 액체에 의해 죽을 수도 있다고 믿기도 한다. 부르키나파소(Burkina Faso)의 모시족과 말리의 밤바라족과 도곤족은 음핵이 아이에게 위험하다고 믿으며, 출산 당시 음핵이 아이의 머리를 건드릴 경우 아이가 죽을 수도 있다고 믿는다. 어떤 부족은 여성할례를 해야만 여성들의 과도한 성욕을 억제할 수 있다고 믿고 있기도 하다. 여성할례는 여자들을 충실하게 만들며, 이렇게 되어야만 남자들은 일부다처제를 유지할 수 있다. 자세한 내용은 살레클(2003: 228-229, 261)참조.

5) 처녀성을 중요하게 생각하는 논리는 남성의 완전성에 대한 집착에서 찾을 수 있다. 남성적 논리에서 결혼의 영역 '바깥'에 있는 남성과 잠자리를 같이하는 여성은 이 상징적 우주 속에서 하나의 '참을 수 없는 광경'이며 '공개된 상처'였다. 이것은 곧 남성들의 세계가 완전하지 못하다는 것을 입증하는 것을 의미하는 것이었다. 또한, 그녀들이 '불완전'하거나 '완전히 그의 것'이 아니라는 것을 뜻하기도 한다. 이러한 상황을 처리하는 데에는 두 가지 방법이 있었다. 실제로 죽이거나, 아니면 사회에서 추방하고 배제하는 방법이었다. 남성성의 논리와 등치되었던 민족담론에 의해 여성의 성적자유를 주장했던 여성이 사회적으로 매장당하거나 배제되었던 것은 바로 완전성을 믿는 남성적 논리에 의한 것이었다. 남성은 완전성을 믿는 남성적 논리로 사유하지만 실제로는 불완전한 존재이기 때문이다(주판치치, 2004: 207).

한편, 여성할례는 재생산의 주체로서의 법적 대상이라는 여성 개념에 대한 환유이기도 하다. 클리토리스의 억압이 가부장제와 가족 모두에 의해서 전제되고 있다는 것을 나타내주고 있는 것이다.[6)]

위와 같은 생각은 대부분의 서구 페미니스트들이 여성할례를 정의하는 방식이다.[7)] 반면에 몸은 성적으로 중립적이고, 미결정적인 보편적인 몸이라는 가정에서 출발하여 포경수술과 여성의 음핵절제를 같은 것으로 간주하는 사람도 있다. 링기스가 대표적인데, 그는 포경수술과 음핵절제를 같은 것으로 본다. 포경수술은 페니스 주변에 있는 남성의 음순을 거세하는 것이며, 음핵절제술은 여성의 페니스를 거세하는 것이므로 같다는 것이다. 그는 자연적인 양성성의 거세를 통해서만 비로소 사회적인 동물이 만들어진다고 보는 견해에서 출발한다. 링기스는 사회적인 절제 이전의 순수한 몸은 순수한 충만의 형태인데, 이것은 사회적인 표식을 통해서만 비로소 성애적이고 성적인 것으로 변별된다고 본다. 링기스는 몸 자체는 "자연적"으로 양성적인 것이며, 사회적인 각인의 형태인 "거세"를 통해서만 성별들 사이에 구분이 만들어진다고 생각한다.

서구 페미니스트들은 이에 대해 맹렬히 비난하고 있다. 특히, 그로츠는 포경수술과 음핵절제술은 차원이 다른 것이며, 링기스가 남성과 여성 사이에 커다란 성적 불평등이 존재한다는 사실을 인식하지 못하

6) 여성성에 대한 자궁의 규범은 사실 폭넓게 자본주의의 팰러스 규범을 지원하고 있다. 값싼 노동력의 최하위 단계로서 여성의 구체적 억압을 추동하는 것은, 성별화된 주체의 기표로서 클리토리스에 대한 이데올로기적이고 물질적인 억압이다. "가부장제의 사회관계들이 한 생산양식에 특징적인 사회관계로 지형화"되든, "가족관계들로 쓰여진 상대적으로 자율적인 구조"이든지 간에, 혹은 가족이 사회화를 생산하는 장본인이든 이데올로기적 주체를 구성하는 장소이든 간에, 그러한 이질적인 성분석이 넓은 의미에서건 좁은 의미에서건 억압이다(Kuhn and Wolpe, 1978: 49-51; 스피박, 2001: 71-72에서 재인용).

7) 스피박이 대표적인 경우일 것이다. 각주 1번 참조.

고 있다고 비판하고 있다. 링기스는 포경수술과 음핵절제 모두가 팰러스를 뒷받침해 주는 것으로 보고 있는데, 이는 명백한 오류를 범하고 있다는 것이다. 포경수술은 남성의 성기를 제거하는 것이 아니며, 대부분의 문화권에서 포경수술은 음핵절제와는 달리 남성의 성적인 감수성을 고양시키는 것이다. 이에 반해, 음핵절제술은 여성의 성기가 주는 쾌락의 신체적인 원천을 궁극적으로 없애버리거나, 아니면 남성의 관심사에 완전히 종속시켜 버리는 것이다. 음핵절제술은 여자들이 성기를 통해 성적인 만족에 도달할 가능성을 완전히 차단하는 것이기 때문이다. 이 지점에서 남자와 여자에게 공평함이란 존재하지 않거나 결코 존재할 수도 없다. 그러므로 그로츠는 남자들이 포경수술을 받는데 그치지 않고 페니스를 절단한다면 그 때는 생리학적으로 음핵절제술과 등가적 비교가 가능할 것이라고 비난하고 있다(Grosz, 1994: 157).

인권억압이라는 이유로 여성할례를 반대하는 사람들은 여성할례가 여성의 몸에 가부장제를 기입하는 방식이며, 이것이 자기 선택이 아닌 강요에 의해 신체를 절제하게 되므로 명백히 여성의 자유의지에 반하는 행위이며, 동시에 반인권적인 행위로 간주한다. 여성의 순결을 강요하기 위해서이든, 혹은 여성의 성적 욕구를 절감시킴으로써 일부다처제 유지를 가능하게 하기 위해서이든 음핵을 남성의 페니스로 간주함으로써 여성에게 남성을 제거하는 방식은 여성의 몸에 가부장제를 강요하는 행위인 것이다. 따라서 마땅히 금지되어야 하고 철회되어야 한다고 주장하고 있다.

2) 몸의 팰러스화 기능으로서 여성할례

여성할례가 여성억압이 아니라고 보는 시각은 여성할례가 여성으로 하여금 그 사회의 주요 세력으로 등록되는 절차로 작용하며, 상징질

서에서 권력을 얻을 수 있는 방법으로 보는 정신분석적 통찰에서 출발한다. 기원이 무엇인지 정확하지는 않지만 남성권력이 여성에게 여성할례를 하도록 하여 성적 순결을 유지하도록 하고 있는 것은 명백히 사실인 것으로 보인다. 이러한 강제적 상황 속에서 여성 주체는 여성할례를 통하여 여성으로 거듭나게 되며, 자신의 성적 주체성을 확보하게 된다. 동시에 여성들은 남성들의 시선과 존중 속에서 자신의 몸을 팰러스로 만든다.[8)]

이것은 결여에 대해 여성주체가 어떻게 관계 맺는가와 관련이 있다. 프로이트는 여성이 남근의 부재와 결여를 수줍음을 가지고 메우려고 한다고 했다. 그것으로 응시를 돌리려고 한다는 것이다. 그러나 이 수줍음은 그 자체로 남근적 성격을 갖는다(Being a Phallus). 여성에게 남근의 부재, 그 자체는 여성의 전 신체나 신체 특정한 부분이 남근화되는 결과를 초래한다(살레클, 2003: 234).[9)]

---

8) 프로이트는 성 정체성이 완전한 이상이 지배하는 남근기를 통해 이루어진다고 보았다. 어머니가 이상적 상을 유아에게 투사함으로 인해서 거울단계에서 이상적 상이 형성되는 것이다. 이것은 어머니의 시선과 대타자라는 제3자의 승인이 작용하고 있음을 보여준다. 남근기에서 이상적 상은 자기 자신이 되는데, 유아는 남근기에 어머니에게서 자신을 분리하게 된다. 이 단계에서는 아기에게 팰러스인 어머니와 어머니에게 팰러스였던 아기 사이가 분리되어야 한다. 프로이트와 라깡에 따르면, 팰러스는 욕망하는 지향하는 존재가 되기 위하여 갖추어야 하지만 항상 결여되어 있는 어떤 대상을 의미한다. 이런 의미에서 남성의 성은 팰러스적이라고 할 수도 있을 것이다. 거세공포 또한 그것을 잃어버릴지도 모른다는 공포 때문에 발생하는 것이다. 반대로 여아의 경우 두 가지 방식으로 자신의 완전성 이상을 유지한다. 첫 번째, 어머니 상과 자신을 동일시하는 방법이다. 이때 여아에게 아기나 인형 등이 팰러스의 대상이 된다. 두 번째는 자신을 대상으로서의 팰러스와 동일시함으로써 남자에게 매력적인 존재로 만든다. 이때 여아는 남자에게서 자신에게 결핍되어 있는 것을 찾기를 희망한다(페터, 1998: 110-133).

9) 여기에서, 미첼이 환상사지라고 지칭한 몸의 이미지와 관련하여 음핵절제술과 관련된 효과가 결과에 대한 언급이 전혀 없다는 것에 대해 생각해 볼 필요가 있다. 여성들은 유방절제술 이후 대체로 환상 젖가슴을 경험한다고 한다. 위절제술 이후에도 환상 위궤양 등이 발생하는 것으로 보고되고 있다. 그러나 자궁절제술의 경우 많은 여성들은 우울증을 앓거나 자신감을 잃게 됨에도 불구

할례를 요구하는 공동체에서 여자들의 할례는 여자에게 여성으로 존재할 수 있도록 하는 표식이며, 팰러스의 대체물이다.[10] 그러나 이 표식이 여자의 본질적인 특성을 나타내는 것은 아니기에 비-전체이다. 할례로써 여성이 상징화될 수밖에 없다는 것 자체가 할례가 이슬람

하고 몸환상과 관련하여 언급되어진 바는 전혀 없다. 음핵절제에 대해서도 마찬가지이다. 19세기에 음핵절제술은 여성들의 "만성적 자위"를 치료하기 위해 사용되었으며, 오늘날까지도 일부 시술되고 있다. 이것은 여성의 섹슈얼리티를 거세된 것으로 파악한 정신분석학적 이해에 따른 것으로서, 이미 결핍으로 설정된 장기를 외과적으로 제거하는 것이므로 전혀 기록이 필요하지 않다는 뜻으로 받아들여진다. 여성의 몸 위상이나 몸 이미지에 대한 사실상 수수께끼이자 역설적인 성적 결정성 문제에 관한 신경생리학의 침묵은 페미니스트들이 거론할 필요가 있는 저항의 지점을 표시해준다. 일반적으로 신경학과 정신생리학이 거론하는 고유한 "그" 몸 개념은 암묵적으로 남성의 몸을 나타내고 있다. 심지어 맹장처럼 대체로 의식적으로 지각되지도 않는 내장기관이나 다른 기관이 제거될 때마저도 상처조직으로 나타났던 그런 환상 효과의 형태들이 자궁절제술의 경우에는 왜 나타나지 않는지 분명하지는 않다. 다만 질, 골반, 음핵 등 여성의 성기가 이미 "잃어버린" 장기로 코드화되고 있기 때문이다(Grosz, 1994: 70-71).

10) 남자는 각 문화권마다 팰러스로 받아들여지는 페니스를 지닌 존재로 파악되며, 그에게 남자로서의 지위를 보장한다. 그러나 여자는 여자를 여성으로 존재하게 하는 표식이 없다. 그러므로 라캉은 "여성은 존재하지 않는다."라고 말한 것이다. 여자는 팰러스와 마찬가지로 확정된 모습으로 존재하는 것이 아니기 때문이다. 여자가 존재하기 위해서는 팰러스적 표식을 필요로 한다. 그러나 이 표식조차도 그녀의 본질적인 특성을 나타내는 것은 아니므로 여성은 비-전체(One-less)가 된다. 여자는 팰러스의 대체물로 자신을 나타낼 수밖에 없는 것 자체가 여성이 팰러스의 표상 구조 속에서 완전히 포섭될 수 없는 존재라는 것을 드러내 준다. 라캉은 "여성은 존재하지 않는다"라고 하였는데, 이 테제는 여성은 상징질서로 기표화할 수 없다는 뜻이다. 이것은 존재론적인 차원을 의미하는 것이며, 실재계적인 차원이므로 언어화 되지 않는다는 것이다. 반면, 버틀러의 "여성은 존재하지 않는다"는 말은 여성은 하나의 개념으로 정의할 수 없다는 뜻이다. 여성은 하나의 개념으로 정의할 수 없으며, 성,인종, 계급 당 다양한 의미와 담론이 교차되는 지점으로 말할 수밖에 없다는 것이다. 이것은 기표적, 언어적 차원의 내용이다. 육체적인 특징은 상징계(The Symbol)에 의해 매개된 상상계(The Imaginary)에 근거하여 의미를 부여받는다. 성은 상징화를 통해 비로소 현실과 상징질서로 들어오게 된다. "여성성은 가면(Maskerade)이다"라는 리비에르(Rivièr)의 테제는 성(Sexuality)의 이상적 모습 또한 하나의 가면에 불과하다는 것을 보여준다.

여성과 그 여자의 몸, 몸의 본질을 완전히 포섭할 수 없다는 것을 보여준다.

프로이트는 단 하나의 리비도, 남성 리비도만이 존재한다고 주장함으로써 남성은 완전한 것으로 간주되며, 여성성은 그것이 추구하는 남성성의 결핍이라고 보았다. 그에 따르면 여성성은 남성성과 마찬가지로 팰러스, 완전한 것을 추구한다.

이에 비해 라캉은 여성성의 가면은 팰러스의 일시성을 지시한다고 보았다. 이것은 상징계에 의해 포섭되지 않는 것, 비-존재이다.[11] 이것은 상상될 수 없는 것이지만 단순한 무(無)가 아니다. 로고스에 의해 포섭될 수 없으며, 규정될 수 없는 그 너머의 것이다. 실체화되지 않는 것이다. 이 부분은 여성적 속성에 속하는 것으로 규정이 불가능한 향유이다. 여성이 도달할 수 없는 팰러스적 향유가 포획하지 못하는 향유이다.

여자는 존재에 도달하기 위해 팰러스를 희구하고, 남자는 존재 속에 계속 머물기 위해 여성의 침입을 막으려 한다. 이것은 구조화 되지 않은 것이 여성에게, 구조화 된 것이 남성에게 귀속되어 있다는 전제하에서 가능한 해석이다. 바로 이러한 이유가 이슬람 문화권과 중동·아프리카 지역, 심지어는 서구 무슬림 이민자 공동체에서 여자들이 스스로 팰러스가 되기 위해서 여성할례를 자발적으로 시도하는 이유이다. 여자는 남자들이 추구하는 이상적 가치를 받아들임으로써 팰러스가 되려고 하는 것이다. 그로써 자신의 결핍과 결여를 메우려 한다. 여기에서 자발성의 문제 또한 충분히 논란의 여지가 있는 것은

11) 여기에서 존재, 비존재는 논리적인 용어이다. 남자와 여자 모두에게 적용될 수 있는 것이다. 팰러스가 모든 것을 규정할 수 없다면, 비존재, 즉 남성 속에 '여성적' 부분이 반드신 남아있어야 한다. 여자, 남자라는 용어는 상상적인 방식으로 남성의 여성적 부분, 여성의 남성적 부분을 은폐하며, 이런 논리적인 측면을 간과한다.

사실이다. 어디까지를 자발로 볼 수 있는가의 문제가 대두되기 때문이다. 할례를 받아야만 존중받을 수 있는 사회라면 어디까지나 그것은 암묵적 강요로 볼 수밖에 없다는 한계가 있는 것은 명백히 받아들여야 하는 현실이다.

그럼에도 불구하고 남자의 경우는 공동체의 가치와 전통의 상징으로서 여성할례를 추구하게 되며, 할례를 받은 여자들을 존중하게 된다. 이때 남성주체와 할례를 받은 여자와의 관계는 상상적 관계이다. 엄밀하게 남성주체는 그 여자를 존중하는 것이 아니라 이슬람적 가치나 전통 등의 공동체적 가치를 존중하는 것이기 때문이다. 여성할례는 이때 남성주체의 결핍을 메우며 완전성을 상징하는 기표이다.[12] 다시 말하면 완전성의 결핍과 결함을 가리는 기제로 작동하는 환타지(fantasy)에 불과할 수 있다.

3) 텅 빈 기표로서 서구 "보편적" 인권에 대한 비판

인권이라는 근대적 관념은 칸트적 주체에 토대를 두고 있다. 인권은 주체의 내적 자유와 관련이 있다. 공동체나 주체 이외의 사람들은 그 자유를 침해할 권리가 조금도 없다. 여기에서 자유는 신체를 온전하게 보존할 수 있는 것을 의미한다. 인권옹호자들은 여성할례가 이러한 인권이라는 관념에 위배되기 때문에 반대한다고 한다. 그러나 신체의 온전성은 무엇을 말하는 것인가. 신체의 온전성은 주체가 상징적 거세를 겪어야만 가능한 것이다. 주체는 상징적 거세를 통해 상징적 권력은 위임받을 수 있지만 여전히 결여를 가진 존재로 남겨진다(살레클, 2003: 236).

---

12) 남성은 자신의 완전성을 유지하고, 존재를 보존하기 위해 여성성인 결핍과 결여를 가리고 몰아내려고 한다. 이것이 명예살인이다. 명예살인의 메커니즘에 대한 분석은 오은경(2008: 195-214) 참조.

한편, 인권은 성별, 나이, 인종, 종교 등과 무관하게 주체가 존중되어야 한다는 원칙을 두고 있다. 이러한 원칙에 입각하여 본다면, 중동·아프리카 등 여성에게 할례를 요구하는 공동체에서는 이러한 인권 개념이 적용되지 않고 있다. 여성할례를 받은 여성만이 진정한 여성으로서 존중을 받을 수 있기 때문이다.

여기에서 한 가지 질문을 던져볼 수 있다. 과연 성별, 나이, 인종, 종교 등과 무관하게 모든 사람이 존중받을 수 있는 인권 개념은 가능한가. 인권이라는 개념 자체가 서구의 산물이다. 많은 이슬람 여성운동가들은 서구적인 인권 개념을 '보편성'으로 받아들이는 것에 대해 의문을 제기하고 있다(무자파, 1998: 92-95). 인권 자체에 대한 것이 아니라 인권개념이 '보편적'이라는 주장에 문제가 있다고 지적하고 있는 것이다.[13] 이들은 서구적 개념을 비서구 사회에 강요하는 것은 문제가 있으며, 역사와 문화가 상이한 데 기반을 두고 있는 지역의 인권 개념을 평가하는 기준이 서구적 개념이어야 하는가 하는 부분에 문제의식을 두고 있다.

대표적인 이슬람 여성운동가 중의 한 사람인 노라니 오트만은 서구적 인권개념은 편협하고 제한적이며 왜곡된 개념이라고까지 주장한다. 단순히 개념적인 차원만인 아니라 이들이 더욱 문제 삼는 것은 서구적 인권개념이 실제적으로 서구적 헤게모니를 지속하는 도구가 되고 있다는 부분이다. 남녀평등은 서구적 개념만이 아니라 이슬람적 개념이기도 하며, 인간의 다원성과 차이의 인정과 수용은 성적 차이의 문제에도 내포된다는 것이다.[14]

---

13) 살레클은 '보편성'이라는 개념 자체는 본질적으로 텅빈 기표라고 주장한다. 보편적인 인권개념은 '오브제 아'로서만 가능하다는 것이다(Salecl, 1996: 166).

14) 이들은 현대 여성의 평등 추구에 위배되는 근본주의적 법률편찬은 성적평등에 대한 코란의 윤리적 원리들과 남성중심적 해석 사이에 존재하는 차이를 나타낸다고 주장한다(오트만, 1998: 95-96).

지젝은 인권이란 상징계적인 법으로 지정된 기표이며, 현실의 억압적인 법을 위반하는 방식으로 작동한다고 보았다. 인간의 권리를 침해하는 억압적이고 권위주의적인 법에 대항하기 위해 인권이 존재하며, 그 존재의 방식은 위반의 방식이라는 것이다. 법과 위반의 악순환이 계속되면서 사람들은 법의 초자아성에 종속되게 되며, 따라서 더욱 더 법에 얽매이게 된다는 것이다. 인권을 통해 해방되는 것이 아니라 법을 위반함으로써 더욱 더 종속되는 것이다(지젝, 2004: 166-168).

여성할례도 위와 같은 차원에서 해석이 가능할 수 있을 것이다. 서구의 보편적인 인권개념의 강요 안에서 비서구 이슬람 공동체 구성원들은 여성할례를 통해 서구와 서구 자본주의에 저항하려고 하며, 결과적으로 더욱 더 여성할례라는 관행에 메이고 종속되고 있다고 볼 수도 있다.

4) 윤리적 관점으로 본 여성할례

알랭 바디우는 현실은 동일성을 전제로 하는 기존 질서와 사건으로 구성된다고 보았다. 그는 사건을 혁명이자 우발적인 것으로 보았다. 사건은 기존질서로부터 솟아올랐지만 기존질서로는 도저히 설명이 안 되며, 기존질서를 재구성하게 만드는 것이기 때문이다. 그러므로 이 사건은 동일성에 균열과 틈을 만들어 차이를 생성한다. 바이우는 행복한 삶을 위해서는 이러한 사건의 발생을 억압하지 않아야 한다고 보았다. 그러나 사건은 타자이며, 내가 결코 지배할 수 없는 타자이기에 두려움을 동반한다.

범역적 자본주의 체제는 비사건의 체제이다. 자본주의는 이윤을 최고 목적으로 설정하기 때문에 기본적으로 사건을 봉쇄하기 때문이다.

그런데 겉으로는 사건이며, 타자이지만 실제로는 타자가 아닌 것이 있다. 즉, 유사사건이다. 이것은 사건의 유사물이기 때문에 주의해야 한다. 사건처럼 보이지만 자신의 뿌리를 찾고자 하는 정체성 찾기를 목적으로 소속을 정해서 정체성을 고정시키는 데 머물고 만다면 그것은 유사사건에 불과하다. 예를 들면, 근본주의와 같은 것은 하나의 유사사건이라고 볼 수 있다. 즉, 가짜 사건이다. 인종적, 종교적 실체로 복귀를 꾀하면서 기존질서에 저항하는 방식으로 기존 질서에로의 고착화를 꾀하기 때문이다. 이것은 또 다른 질서 만들기에 불과하다.

여성할례가 기호와 이미지의 물결, 시뮬라크르를 넘어 실재를 추구하기 위한 방법으로 탈근대에서 시행되고 있다면 이것은 사건으로 볼 수 있겠다. 그러나 그것이 진정한 의미에서 타자와의 만남이나 차이의 생성을 전제로 한 것이 아니라면 이것은 가짜 사건이며, 유사사건에 불과하다. 특히 서구 이민사회의 이슬람 공동체에서 서구사회라는 대타자에 대한 불신과 저항을 표현하기 위해 여성할례를 도구화한다면 이것은 마땅히 유사사건이다. 소속을 정하고 정체성을 고정시키며 기존질서에 저항하는 것처럼 근본주의에 기대는 방식으로 표현하고 있기 때문이다. 유사사건이라면, 윤리적이지 못한 것은 너무도 당연하다.

주체가 실재와의 만남을 추구하고, 진정한 의미의 주체가 되고자 한다면, 활동(activity)에 불과한 것에 대립되는 바로서의 행위, 즉 환상의 횡단을 내포하는 본래적 행위(act)가 필요하다.[15] 행위는 근본적인 분열들과 전치들이 순간적으로 중지되는 층위를 가리킨다. 라캉에 의하면 행위 속에서 주체는 스스로를 자기 자신의 원인으로서 정립

15) 정신분석에서 행위의 의미는 이러하다. 행위(act)는 상징계를 벗어나는 것이며, 상징계의 기표를 버리는 것이다. 그러므로 이것은 살아 있으면서 죽어있는 상태인 산죽음을 의미한다. 윤리적인 행위이다. 이에 비해, 상징계는 언어세계이며, 언어를 통해 기표를 얻게 되어 상징계에 진입하게 된다. 이때 주체의 소외가 발생한다. '~란 이름으로' 의미가 획득된다(지젝, 2004: 634-635).

하며, 더 이상 탈중심화된 대상-원인에 의해 규정되지 않는다. 칸트의 역설은 본래적 행위 속에서 최고의 자유는 최대의 수동성이라는 것이다. 즉 맹목적으로 자신의 제스처를 수행하는 생명 없는 자동장치로 환원되는 것과 일치한다는 것이다. 따라서 행위의 문제틀은 유한성의 근대적 개념 속에 내포된 근본적인 관점의 변화를 받아들일 것을 우리에게 강요한다. 진정한 외상은 행위가 있다는 것이며, 우리가 행위를 감수해야 한다는 것이다(지젝, 2004: 610).

5. 나가며

이 글에서는 이슬람 문화권과 좀 더 구체적으로 중동·아프리카 등지에서 행해지고 있는 여성할례에 대해서 고찰해 보았다. 여성할례는 사실상 이슬람에서 강력한 종교적 의미로 규정된 것은 아니며, 그 기원도 불분명하다. 다만 여성할례가 관습으로 고착화되고, 전통으로 굳어지면서 이슬람 문화 속으로 녹아들었던 것으로 보인다.

여성할례는 시대에 따라 그 의미가 변화되어 왔다. 전근대에는 주체의 성적 정체성을 표식하고 공동체의 구성원으로 받아들여져 합법적이고 제도적으로 재생산을 담당할 수 있는 승인의 의미가 담겨져 있었으며, 이것은 성인식이자 입문식의 기능을 담당했다. 근대적 의미로는 이미 태어남과 동시에 사회적 정체성을 부여 받았기에 주체는 신체적인 표식을 필요로 하지는 않았지만, 주체는 상징질서와 대타자에 대한 존중의 의미로서 할례를 받아들이게 된다. 이로써 주체는 대타자와 상상적인 관계를 맺게 된다. 탈근대 사회에서는 대타자가 비어 있음을 표현하기 위해서 주체는 신체에 가혹한 절제를 하는 형태로 자신의 실존을 드러낸다. 이것은 실재계에 대한 욕망이다. 그런데

엄밀하게 한 국가나 지역에 대해서 '무엇이다'라고 하나로만 성격을 규정할 수는 없다. 전근대와 근대가 동시에 드러나기도 하고, 전근대와 근대, 탈근대가 동시에 존재하기도 한다. 따라서 중동, 아프리카 지역은 대체로 전근대와 근대가 혼재되어 있다고 할 수 있으며, 서구 사회의 이슬람 공동체에서 지속되고 있는 여성할례는 전근대와 근대, 탈근대의 특성이 모두 공존하고 있다고 할 수 있겠다.

한편, 서구 이민자들 중에서 자신의 실재를 확인하고 존재를 입증하기 위해서 여성할례가 행해질 경우, 이것은 '육신의 반항'일 수 있다. 그러나 이것은 동시에 서구 이민사회의 이슬람 공동체에서 서구 사회라는 대타자에 대한 불신과 저항을 소속을 정하고 정체성을 고정시켜는 방식으로 표출하는 측면이 강하기에 유사사건에 불과하며, 비윤리적인 행위이다.

여성할례는 명백히 인권억압으로 받아들여지고 있다. 특히 여성의 몸에 각인된 가부장제이며, 강요에 의한 것이라는 점에서 서구 페미니스트들은 비판을 가하고 있다. 그렇지만 이 논의도 다원성이나 이슬람 공동체의 특수성에서 보면 그 맥락을 달리 할 수 있다. 인권이라는 개념의 '서구적 보편성'에 대해 이슬람 여성운동가들은 반기를 들고 있다. 뿐만 아니라 여성할례가 지속되고 있는 공동체에서 여성할례는 여성들이 자신의 몸을 팰러스로 만들고 권력을 획득할 수 있는 방법이기도 하기 때문에 서구의 획일적인 보편성의 논리로 환원할 수 없다고 주장하고 있다.

그러나 이런 이러한 문화상대주의적인 시각은 한 문화권 안에서 지배 문화가 소수자에 대한 폭력을 행사할 때, 이를 묵인하는 기제가 될 수 있으므로 조심스럽게 접근하지 않을 수 없다. 여성할례로 인한 사망자와 피해자가 속출하고 있는 상황에서 문화상대주의적 시각은 자칫 위험할 수도 있다. 더구나 여성할례가 요구되는 공동체에서 여

성이 팰러스를 획득하는 방법으로 할례를 선택하고 있더라도, 이것은 남성권력의 상상적 동일시와 완전성에 대한 환상에서 출발한 것이라면 당연히 여성할례는 공허한 희생양을 배출하는 것이 아닐 수 없다. 뿐만 아니라, 여성할례에 대한 시대적 의미가 다양하게 변화되어 왔으며, 현재 모든 특성이 공존하고 있다고 하더라도, 인종적, 종교적 실체로 복귀를 꾀하면서 기존질서에 저항하는 방식으로 기존의 질서에 고착화하는, 또 다른 질서 만들기에 불과하다면 이것은 마땅히 비윤리적인 행위로 간주될 수밖에 없다.

다만, 필자는 이 글을 통해 이슬람 여성이 하나가 아니듯이 여성할례도 하나가 아니라는 점을 말하고 싶다. 여성할례는 무조건적으로 야만적이며 폭력적이라는 시각은 이슬람 여성을 서구와 서구여성이라는 잣대로 저울질 하여 이중적인 타자로 전락시키는 일이다. 여성할례에 대해 하나의 동일성의 논리로 접근해서는 안 되며, 지역과 사회의 성격에 따라 다양한 해석이 가능하다는 것을 염두에 두어야 한다. 할례는 곧 야만이라는 논리는 이분법적이며 동일성에 의존하는 사유방식이다. 그 자체가 제국주의적 폭력이기도 하다. 여성할례가 인권억압적인 측면이 있다면 그 이유는 무엇 때문인지, 그리고 여성할례는 시대와 지역에 따라 어떤 차이를 생산하고 있는지, 전체적으로 조망하고 다양한 관점에서 바라보려고 노력해야 한다. 이슬람 여성의 실상에 대해 올바로 알고 균형 잡힌 시각을 갖추기 위해서이다. 그래야만 비로소 여성할례로 인한 여성들의 피해상황에 어떤 방식으로 대처하는 것이 현명하며, 지혜롭게 문제를 풀어갈 수 있는 방법은 무엇인지 생각할 수 있게 될 것이며, 좀 더 현실적인 대안을 모색할 수 있을 것이라 생각한다.

(원고접수: 2008. 11. 17. 게재확정: 2008. 12. 10)

참고문헌

권수현(2004), “도덕규범의 보편성과 다원성의 문제”, 철학연구 제 92집, pp.1-29.

김은실(1994), “민족담론과 여성”, 『한국여성학』, 제 10집, 1994. pp.18-47.

김대성, 조희선 외(2004), 『이슬람 사회의 여성』, 한국외국어대학교 출판부.

김용선(2004), “이슬람 여성의 지위”, 『서울대지역연구』, 제 3집, pp.73-97.

노라니, 오트만(1998), “이슬람 문화와 여성의 시민권”, 『현대사회와 인권』, 한상진 편, 나남출판, 1998,

니체, 프리드리히(2002), 『도덕의 계보학』, 김태현 옮김, 청하.

데리다, 자크(2007), 『마르크스의 유령들』, 진태원 옮김, 이제이북스.

들뢰즈, 질(2001), 『천개의 고원』, 김재인 옮김, 서울: 새물결.

라이트, 엘리자베스(1997), 『페미니즘과 정신분석학 사전』, 박찬부 외 옮김, 서울: 한신출판사,

찬드라, 무자파(1998) “이슬람과 인권”, 『현대사회와 인권』, 한상진 편, 나남출판.

바타이유, 조르쥬 (2001), 『에로티시즘』, 조한경 옮김, 민음사.

비트머, 페터(1998), 『욕망의 전복』, 홍준기 외 옮김, 한울아카데미.

살레클, 레나타(2003), 『사랑과 증오의 도착들』, 이성민 옮김, 도서출판 b.

스피박, 가야트리(2001), 『국제적 틀에서 본 프랑스 페미니즘, 탈식민페미니즘와 탈식민페미니스트들』, 유제분 옮김, 서울,

앤더슨, 베네딕트(2002), 『상상의 공동체』, 윤형숙 옮김, 서울: 나남출판

이정우(2005), “민족-가면 뒤 국가주의 유령”, 한겨레신문, 2005년 3월 24일.

이희수(2000), “코란의 여성관과 중동의 여성”, 『민족과 문화』, 제9집, pp.171-185.

오은경(2002), “이슬람 여성의 베일착용에 대한 역사적 고찰과 담론분석”, 『동덕여성 연구』, 제 7호, pp.122-141.

_____(2006a), 『베일 속의 이슬람과 여성』, 서울: 프로네시스.

_____(2006b), The Veil and Desire of Muslims: Psychoanalytical Approach to the Veiling of Muslims, 『한국이슬람학회논총』, 제16-2, pp.234-250.

_____(2008), “야샤르 케말의 〈독사를 죽였어야 했는데를〉 통해 본 명예살인의 메커니즘 연구”, 『한국중동학회』, 제28-2호, pp.195-214.

유왕종(2006), “이슬람의 할례에 대한 연구”, 『중동연구』, 제25권 1호.

전재옥(1997), 『무슬림여성』, 이슬람연구소 편, 서울: 예영 커뮤니케이션.

정현백(2003), 『민족과 페미니즘』, 서울: 당대. 2003.

정수일(1994), “이슬람의 여성관”, 『명지대인문과학논총』, 제12권, pp.370-390.

조부연(2005), “아프리카 여성할례와 인권문제”, 『한국아프리카학회지』 제22집, p.223-244.

조희선(1994), “아랍문학에 나타난 자힐리야 시대(이슬람 이전 시대)의 여성상”, 『명지대인문과학논총』, 제12권, pp.360-369.

_____(2001), “아랍-이슬람 여성에 관한 고찰: 종교적 당위성과 현실, 그리고 세속과 종교 사이”, 『여성가족생활연구 논총』, 제6집, pp.23-45.

조희선(2002), "이집트 사회에서의 여성과 인권: 결혼과 이혼, 할례를 통한 고찰", 『역사와 경계』, 제45집, pp.29-58.

주판치치, 알렌카(2004), 『실재의 윤리』, 이성민 옮김, 서울: 도서출판 b.

_____(2005), 『정오의 그림자』, 조창호 옮김, 서울: 도서출판 b.

지젝, 슬라보예(2002), 『이데올로기라는 숭고한 대상』, 이수련 옮김, 서울: 인간사랑.

_____(2003), 『실재계 사막으로의 환대』, 김종주 옮김, 서울: 인간사랑.

_____(2004), 『이라크』, 박대진 외 옮김, 도서출판 b.

_____(2005), 『까다로운 주체』, 이성민 옮김, 도서출판 b.

푸코, 미쉘(1994), 『성의 역사 Ⅰ』, 이규현 옮김, 나남출판.

프로이트, 지그문트(1996), 『성욕에 관한 세편의 에세이』, 김정일 옮김, 서울: 열린책들.

_____(1998), 『종교의 기원』, 이윤기 옮김, 열린책들.

홉스봄, 에릭(1994), 『1780년 이후의 민족과 민족주의』, 서울: 창작과 비평사.

홍준기(2002), "자끄 라캉, 프로이트로의 복귀: 프로이트, 라캉, 정신분석학-이론과 임상", 『라캉의 재탄생』, 창작과 비평사, pp.15-44.

홍진주(2002), "아프리카 여성할례와 문제점", 『여성연구 논집』, 제 13집, pp.163-186.

Ahmed, Leila(1991), W*omen and Gender in Islam,* New Haven: Yale University Press.

Aldeeb, Abu-Sahli Sami A.(2008), "*Religious Arguments About Male and Female Circumcision*", http//www.lpj.org.

Arberry, A.J(1955), *The Koran Interpreted* 2 vols., London: Allen

and Unwin.

Bouiidiba, A.(1975), *Sexuality in Islam,* London: Routledge & Kegan Paul.

Boyd, Billy Ray(1990), *Circumcision: What It Does,* San Francisco: Taterhill Press

Brouse, Mrie-Hélène(1996), "The Imaginary", *Reading Seminars I and II,* Albany: State University of New York Press.

Butler, Judith(2004), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* New York: Routledge.

Chhachhi, A.(1991), *Women, Islam and State,* London: Macmillan.

Dolar, Mladen(1998), "Cogito as the Subject of the Unconscious", *Cogito and the Unconscious* ed. Slavoj Žižek, Durham: Duke Univ. Press, pp.11-40.

_____(2002), "I Shall be with you on your wedding-night: Lacan and Uncanny", Edited by Slavoj Žižek, J*acques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory, Society, Politics, Ideology,* Volume III, London · New York: Routledge.

Grosz, Elizabeth(1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism,* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Kandiyoti, Deniz(1996), *Gendering the Middle East,* Syracuse: Syracuse University Press.

Kuhn, Annette and Ann Marie Wolpe(1978), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production,* London: Routledge & Kegan Paul.

Lacan, Jacque(1977), *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*,

trans. Alan Sheridan, New York: Norton.

_____(2006), *Ēcrits,* trans. Bruce Fink, New York: Norton.

Lerner, Gerda(1987), *The Creation of Patriachy,* London: Oxford Univ. Press.

Moruzzi, Norma Claire(1993), "National Abjects: Julia Kristeva on the Process of Political Self-Identification", *Ethics, Politics and Difference in Julia Kristeva's Writing*, New York: Routledge.

Philip, Smucker(1999), "Egypt's Battle Against Female Circumcision", in *Christian Science Monitor,* V.93 Issue 64, pp.97-101.

Salecl, Renata(1996), "See No Evil, Speak No Evil: Hate Speech and Human Rights", *Radical Evil*, Edited by Joan Copjec, London, Verso.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "French Feminism in an International Frame", *Yale French Studies* 62(1981), Reprinted in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics,* New York and London: Methuen.

Weir, Allison(1993), *Ethics, Politics and Difference in Julia Kristeva's Writing*, New York: Routledge.

Zupančič, Alenka(2000), *Ethics of the Real*, London: Verso.

〈Abstract〉

Islamic Women and Circumcision

Eun-Kyung Oh

This article studies the circumcision of Islamic women. Female circumcision is not a duty in Islam, and the origin of the practice is not clear, either. The meaning of female circumcision has been changed throughout the ages. In pre-modern society it was used to mark sexual identity and to give the subject an institutional approval for reproduction. It was a coming-of-age ceremony and an initiation. In modern society, the subjects do not need to "sign" or make that mark on their body because they have already received their identity from the society from the moment they were born. However, the subject accepts the circumcision as a sign of respect to the big Other. The subject has a imaginary relationship with the big Other. In the post-modern age, the subject choses circumcision as a sign of the emptiness of the big Other, that is to say, it is a desire for the Real.

However, it is not possible to define all these aspects with only one term. Pre-modern, modern and post-modern society can be exist at the same time. The pre-modern and modern period is co-existing in the Middle-East and African regions. What is more, we can find these three characteristics of pre-modern, modern and post-modern society in the Muslim communities of Western

countries.

There are those who practice circumcision to prove their real existence. In that case, it is said to be 'resistance of the body'. Still, it is not unethical activity or a fictitious event, and the subjects express their anger and complain about the big Other, namely Western society which places them in their position and creates their identity.

Regarding human rights, Western feminists criticize female circumcision saying that it is carried out by force and represents the imposition of a patriarchal system carving up the bodies of women. On the other hand, Islamic feminists oppose the idea of "universality" in the Western sense. They also say that female circumcision helps make women's body by attributing them a phallus-like quality.

In conclusion, female circumcision is not a simple concept as carried out by Islamic women. The point of view which sees circumcision as violent and savage is also the act of eliminating the dual Other.